

## HACIA UN NUEVO SENTIDO DE LA OBJETIVIDAD

David Puche Díaz

*Resumen: El presente artículo interroga por las relaciones ocultas entre el tipo de objetividad admitido en exclusiva por la ciencia, que se arroga el monopolio de la determinación de lo real, y el poder. Todo ello desde la perspectiva de la comprensión metafísica latente tras la ciencia y su conexión íntima con el modo de ser del hombre moderno. Siguiendo ese hilo conductor se intenta, tan sólo, llegar a preguntar por las posibilidades de otro modo de establecer la objetividad y la verdad, a partir de la consideración del pensamiento como una forma de arte, de poetización, que dé un peso específico a la pregunta y al misterio sobre la respuesta.*

**“¿De veras toleraremos  
que la existencia sea degradada  
a mera operación aritmética  
y asunto para matemáticos trashogueros?”**

*Friedrich Nietzsche*

Puede parecer extraño, cuando no disparatado, escribir un artículo sobre las relaciones entre ciencia y poesía; en apariencia, nada hay más alejado del naufragio en la belleza de las palabras que la frialdad del saber técnico-instrumental que desencanta el mundo de los hombres en la medida en que permite dominarlo. ¿Dónde buscar la articulación de ambas? La esencia de la poesía es, precisamente, mantener el hechizo que nos produce el mundo, posibilitar el espacio del asombro ante las cosas y sus ocultas relaciones, dejar abierta la ventana por la que la belleza pueda entrar en nuestras vidas para aturdirnos; belleza que no es, en suma, otra cosa que el *misterio* en el que el

hombre, que no es ni un dios ni una bestia, se halla sumido. La poesía es la expresión del misterio de la existencia.

¿Y qué hay de la ciencia? La ciencia realiza el movimiento contrario, el de la profanación y la desacralización del mundo. Al robarle su misterio, le arranca su esencia más íntima, le chupa la savia. El mundo deja de ser el hogar del hombre para convertirse en el lugar en el que *se está*. Llegar, como lo hace la ciencia, al *centro* de las cosas, precisamente es eliminar tal centro, diseminarlo, reducir el mundo a una suma de objetos cohesionados únicamente de forma externa, mediante leyes científicas. Éstas, naturalmente, nos son necesarias para establecer un trato ventajoso con respecto a una determinada serie de objetos, para su manipulación y para la previsión controlada de efectos futuros; pero, en su proximidad como bienes utilizables, se esconde un dramático alejamiento del reconocimiento del propio mundo, que se ve reducido a la proyección que de él hacen los científicos.

Nos encontramos, pues, con que, mientras que en la poesía se realiza un movimiento de integración, de reconocimiento en un orden dado, en la ciencia se observa, por el contrario, una ruptura, una violación de lo dado para someterlo a esquemas de utilidad ajenos tanto a la cosa como al hombre que trata con ella a través de esos esquemas. La comodidad que debemos agradecer a la ciencia es, sin embargo, la causa de que no podamos descubrir otros ámbitos de ordenación de la existencia ajenos a tal tarea de formalización de la realidad.

Esta aproximación estética a la ciencia que proponemos a continuación es, por tanto, un tímido intento de pensar la relación entre el misterio de la existencia que nos recuerda aún la poesía y la desacralización del mundo que llevan a cabo las ciencias tecnológicas. Pero ante todo, la cuestión exige de suyo hacer unas breves consideraciones históricas que tendrán por fin el ver cómo se separan en un momento dado los caminos de la ciencia y la poesía, de la ley y la vida.

## I. CIENCIA Y METAFÍSICA

Podríamos definir la metafísica como el lugar desde el cual se deciden las condiciones de objetividad y veracidad de la realidad. La metafísica puede tomar una gran variedad de formas según su modo de aproximación a aquéllas; incluso puede no reconocerse como tal. Es lo que ocurre con la ciencia contemporánea (la tecnociencia), que se autorrepresenta como la única forma legítima de aproximación a la realidad. Desde sus propios supuestos, consolidados fundamentalmente en función del apoyo institucional, que elimina desde sus centros de control educacionales e informativos la pertinencia de cualquier pregunta al respecto, cualquier consideración ajena al propio proceder científico es tachada como objetivamente irrelevante y perfectamente prescindible. Intentaremos ver a continuación cómo la ciencia es la forma de

la metafísica que opera, sin considerarse como tal, en el presente, así como las perspectivas que este punto de mira nos abre.

Atenderemos principalmente al modo por el cual la ciencia moderna no sólo no se reconoce como metafísica, sino que además se tiene como superadora de todo otro modo de ver la realidad, lo que a la postre podríamos señalar como el carácter fundamental de todo proyecto metafísico que se precie.

## 1. Garantías de dominio

Partiremos, por tanto, del hecho de que la ciencia es la forma metafísica que rige en la actualidad, para que la propuesta misma dé cuenta de sí en su desarrollo. El respaldo institucional con el que cuenta la ciencia es la clave para comprender este fenómeno que en principio puede resultar paradójico. La cuestión de fondo, que pasa (o se hace pasar) desapercibida, es la confusión que en occidente ha ido implantándose progresivamente desde Platón, entre *verdad* y *efectividad*. Originalmente la verdad (*alétheia*) era para el griego algo que podríamos llamar "político": no se trataba de ningún fundamento trascendente al discurso, sino precisamente de lo que salía a la luz, lo que se desvelaba en éste. Y en Grecia el discurso (*lógos*) no era otro que el hecho en común, en el ágora. Hablando con los demás, el griego descubría su mundo; la palabra no era algo de lo que éste o aquél pudieran apropiarse, sino que pertenecía a la *pólis*, a la comunidad de ciudadanos libres reunidos<sup>1</sup>. La verdad era por tanto algo público, algo manifiesto: tanto, que en su manifestación es precisamente en lo que consistía. Pero ante la irrupción de los sofistas y su pretensión de retorcer ese ámbito de la verdad, para su propio beneficio, mediante la manipulación del lenguaje, Platón reaccionó introduciendo en éste mecanismos de control que fijaran su orden interno e impidieran toda arbitrariedad. Separó el ámbito del mero decir del de la reflexión sobre ese decir. De esta forma deslizó bajo el discurso un aparato técnico que debía asegurar esa correspondencia y detectar toda inconsistencia. Pero ese aparato técnico es el que va a dar inicio al desprendimiento de la comunidad de hablantes de las condiciones de verdad de su hablar, poniéndolas en manos de una élite intelectual que vele por ellas.

Llegamos así al momento en que la verdad pasa de ser una cuestión política a ser una cuestión "técnica": las formas ideales que persigue, no siempre con éxito, el discurso platónico, y respecto de las cuales cabe hablar de la veracidad o falsedad de un enunciado, requieren a su vez una "meta-condición" de verdad, que es la idea suma, la idea de *bien* (*tò agathón*). Al igual que las ideas mismas, que eran los modelos en que se basaban los artesanos para elaborar sus manufacturas, esta idea de bien oculta en griego otros significados: no sólo es "lo bueno", sino también "lo útil", o "lo que sirve para algo". Merced a esta idea suprema (el sol del mito de la caverna), cada cosa puede

<sup>1</sup> Cfr. ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1996.

presentarse bajo su *aspecto* como perteneciente a él. El filósofo es el administrador de este saber, el garante de la estabilidad de los discursos epistémico y moral: en suma, del discurso que asigna la pertenencia o la exclusión del sistema, la *pólis*. La idea de dominio, de *control* adecuado a las circunstancias, y por encima de sus contingencias (el cielo eidético es el lugar de lo eterno, universal), introduce por tanto en la discusión un factor de origen técnico, el de la efectividad, que va a definir las condiciones de veracidad de los enunciados. Esta fusión de ámbitos en principio dispares, el de la utilidad y el de la verdad, va a conducir a un monopolio de la capacidad de decisión por parte de una clase instruida<sup>2</sup>, por el cual la teoría se va a deslizar como puente entre dichos ámbitos. Éste es el origen de la unión entre saber y dominio que va a regir el destino de occidente, por la cual la metafísica va a encubrir mediante su aparato teórico la íntima unión entre la ciencia y la política. *La máxima expresión del poder es la de decidir lo que sea o no real*; esta legitimación de lo eficiente como lo verdadero va a tener su máximo desarrollo en la modernidad, que va a ser el objeto de nuestro siguiente paso.

## 2. La pérdida del mundo

Retomamos, pues, nuestro análisis ya en la Edad Moderna, donde el proceso que veníamos observando va a radicalizarse notablemente. Este período va a recoger de Grecia ciertos elementos estructurales, como el de la *paideía*, que, sin embargo, ante la “pérdida del mundo” que se ha ido consolidando entre la Grecia helenística y la Europa del siglo XVII, van a verse reubicados en la trama socio-política y cultural en torno a una nueva concepción del hombre acorde con ese “mundo diluido” del que hablamos. La inserción del hombre griego en su mundo resultaba muy estable gracias a su concepción de la *physis* y de los dioses que encarnaban sus fuerzas; posteriormente, la difusión del cristianismo se vio suavizada por la cómoda absorción que realizó de elementos del platonismo. Además, el Dios todopoderoso y omnisciente del medioevo garantizaba la estabilidad de los conceptos y valores que otorgaban sentido a la realidad, por lo que la representación del mundo y de sí mismo que tenía el hombre medieval estaba sólidamente cimentada. El Renacimiento va a ver deshacerse en relativamente poco tiempo esa solidez. Los cambios socio-económicos producidos por la expansión del mundo conocido, la crisis interna de ciertos elementos culturales medievales, y el ascenso de la burguesía, que va a reestructurar las jerarquías establecidas en diversos órdenes, producen una honda crisis que socava el papel de Dios como garante del orden del mundo; el hombre se va a encontrar solo, por primera vez, en muchos aspectos, y va a tener que cargar sobre sus espaldas el peso

<sup>2</sup> Sobre el giro que da el papel de la *paideía* en Grecia a partir de Platón, así como sobre las consideraciones hechas aquí sobre la verdad, ha sido de gran ayuda “*La doctrina platónica de la verdad*” (HEIDEGGER, M., en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000; trad. de H. Cortés y A. Leyte), aunque lo dicho no se reduce a lo expuesto allí.

de la realidad. Pero para ello tiene que cambiar el papel que juega en ella: el giro antropocéntrico de la modernidad se caracteriza filosóficamente por la introducción del *sujeto*, una construcción lógica a partir de la cual se definirán de ahora en adelante las condiciones de objetividad de lo real.

El hombre se halla desorientado en este momento de la historia: ha perdido los viejos asideros, y siente cómo la realidad se le escurre entre los dedos. La única salida que le queda, cuando la realidad se desmorona, es pasar a ser él mismo el que la fundamenta, pasar a darle sentido, en vez de recibirlo de ella. Pero, con esto, el mundo mismo va a cambiar por completo de carácter; sus misterios se van a ir extinguiendo poco a poco, en la medida en que el sujeto sustituya el *estar en el mundo* por el *construir el mundo*, siempre en la medida de sus intereses. Surge así el carácter científico-productivo de la naturaleza, en consonancia con las prioridades económicas, políticas y culturales de la época. Ante el desmoronamiento del mundo que conocía, el *nuevo hombre* va a refugiarse en el dominio de sus partes, en su consumo. Sin embargo, la propia representación que de este proceso tiene el hombre moderno es muy distinta: considera que antes de él tan sólo se emprendieron conocimientos parciales sobre un determinado tipo de objetos<sup>3</sup>, pero sin captar su cohesión, el elemento aglutinante del Todo; elemento que ahora se ha hallado por fin y que no es otro que el orden matemático que rige en el universo. El desplazamiento del orden cualitativo del mundo a otro cuantitativo es el movimiento de una concepción semántica de la realidad a otra sintáctica; la abolición de las viejas *diferencias*, con la que se pasa de la física aristotélica a la mecánica de Newton, establece la salida del *mundo* para ingresar en el *universo*, en el cual el hombre ya no tiene asignado un lugar determinado. Las leyes científicas con las que se domestica ese nuevo universo inexplorado (universo que se le presenta completamente vacío de sentidos) son tomadas como una más precisa aproximación a aquello que el hombre antiguo ya buscaba, cuando en realidad lo único que expresan es la radical e irremediable ruptura con aquella concepción del mundo preñada de imágenes y mitos de

<sup>3</sup> Así, mientras que la metafísica aristotélica intentaba pensar el límite entre el ser y los distintos objetos de las ciencias particulares, siendo el ser precisamente la condición de posibilidad de todos esos discursos (al dejar abierto un margen dentro del cual las categorías pueden, efectivamente, determinar el carácter de éste o aquél ente según su tipo, pero sin que el ser mismo se agote en tal determinación, por ser el límite trascendental entre el lenguaje y las cosas, que permite por tanto la articulación de aquél en torno a éstas [cfr. DERRIDA, J., "El suplemento de la cúpula", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989]), en la modernidad el ser va a caer dentro de lo predicado al convertirse en lo *cognoscible*, cuyo carácter, en última instancia, deriva de ser lo *dominable*, como estamos viendo. La unidad de las ciencias de la que nos habla Descartes en la primera de las *Reglas para la dirección del espíritu* ("Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la *sabiduría humana*, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos...") [cfr. *Reglas...*, Madrid, Alianza, 1996; trad. de J. M. Navarro Cordón, pág. 62] implica la necesidad de someter el conocimiento al filtro de una *máthesis* de la que resulte una capacidad operativa del sujeto sobre las cosas, arrancadas éstas del lugar natural en el que desempeñaban una determinada función. y entregadas ahora al ciclo



tenga en cuenta las estructuras que intervienen en su formación, nos revela que tras él se ocultan muchas cosas.

La ciencia moderna aparece con Galileo, que va a modificar esencialmente el rumbo de la investigación de la naturaleza. La decisiva aportación de Galileo no consiste en apelar a la experiencia<sup>5</sup>, sino en someterla *a priori* a un modelo cuantificable que permita, por abstracción de las contingencias del experimento, hallar leyes universales del comportamiento de los fenómenos (esa capacidad de anticipación *a priori* de los efectos, dadas las causas, tendrá, al aplicarse fuera del ámbito de las ciencias naturales, las funestas consecuencias con las que nos encontraremos más adelante). Se produce así el cambio de un modelo cualitativo por otro cuantitativo: todo lo físico es expresable en términos matemáticos. Ese es el lenguaje en el que Dios codificó la naturaleza<sup>6</sup>, y como en los mitos de algunos pueblos primitivos, apropiarse del lenguaje de los dioses (en este caso, el *lógos* bíblico, las palabras que crearon el mundo de la nada, según el Génesis) conlleva elevarse a su altura, convertirse en Dios. El hombre está ya preparado para usurpar su lugar.

Según el modelo galileano, ninguna experiencia particular puede verificar ni falsar el marco teórico, pues no tendría ningún sentido fuera de él. Si así fuera, no se podrían establecer condiciones de universalidad y necesidad para aquélla. O lo que es lo mismo, hay unas condiciones de síntesis dadas de antemano para todo fenómeno, condiciones que naturalmente son de índole matemática. Quien va a incorporar este modelo a la filosofía, extendiéndolo además a ámbitos de la realidad ajenos al de la experiencia observable (con lo que va a modificar la proyección misma de la realidad) es, cómo no, Descartes. Ante la pérdida del mundo trascendente como garantía de la legitimidad del conocimiento (o lo que es lo mismo, ante la desconexión entre el mundo y el lenguaje, entre *las palabras y las cosas*, que se gesta con la "huída de Dios", y que trae consigo el agudo problema de la referencia, problema aún hoy vigente), Descartes abre el espacio de la *conciencia* como lugar desde el que asegurar la correspondencia entre los enunciados y lo referido por ellos; el mundo se ve así reducido a *representación*, abriéndose una amplia brecha entre el sujeto representador (el nuevo rol metafísico del hombre, que enseguida pasará factura a éste) y el objeto representado (véase nota 3). No se trata de escepticismo ni de subjetivismo, sino de un intento de conocer la realidad guiando el pensar por lo matemático: se trata del esfuerzo del pensar por fundamentarse a sí mismo. Esta teoría del conocimiento termina por ser una metafísica, al abarcar la totalidad del ente y el saber<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía*, Madrid, Istmo, 1994, vol. II.

<sup>6</sup> "La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en que está escrito. Está escrito en lengua matemática..." GALILEI, G., *El ensayador*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, págs. 62-63.

<sup>7</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., *La pregunta por la cosa*, Barcelona, Orbis, 1985.

El moderno concepto de ciencia se gesta definitivamente cuando Descartes propone una *máthesis universalis* que nos permita buscar el orden general del cosmos sin ceñirnos a una determinada materia<sup>8</sup>, y que se apoye sobre un *método* como instancia fundamental que determine lo que puede llegar a ser objeto (es decir, verdadero o no). Para que lo matemático pueda configurar de esta forma la totalidad del ser, requiere una serie de axiomas que sean absolutamente primeros y evidentes (y cuya base indubitable, garante de estabilidad, no es otra que el *ego cogito*, el sujeto, principio primero del ser de lo ente), que van a fijar de antemano qué es lo existente y cuáles son sus propiedades<sup>9</sup>. En cuanto que el pensar se dirige siempre a sí mismo como garantía, el sujeto va a estar implícito en la determinación de todo ente, como aquello de lo que éste extrae su certeza en tanto que representación.

El sujeto será a partir de ahora la estructura última de síntesis de la realidad, y a partir de él se decidirán las condiciones de objetividad de lo real. Se trata, pues, del ingenio metafísico definidor de la modernidad, de la instancia donadora de sentidos. El experimento galileano, en tanto que construcción matemática que produce a priori determinadas condiciones para el control de ciertas variables<sup>10</sup>, es trasladado a la metafísica cartesiana como experiencia de una conciencia que excluye de antemano, como contenido apto de sí misma, el fenómeno que no se acomode a los esquemas dispuestos para él por el método. La piedra angular de éste, es decir, la certeza, se erige sobre la exclusión del discurso de todo lo que no se ciña (o sea susceptible de hacerlo) a un modelo, el de las matemáticas<sup>11</sup>, que es proyectado sobre toda la realidad, resultando una nueva imagen de ésta.

Cuando el hombre se convierte en sujeto, de cara a asegurar la representación de la cosa (certeza), ésta se ve convertida en objeto, en presencia fijada en tanto que tal presencia por un procedimiento asegurador (científico), que pasa a ser lo definitorio de la realidad de lo real; en este mismo momento el mundo se colapsa para el hombre, se le niega como hogar, y se ve reducido a *imagen del mundo*<sup>12</sup>. Cuando el sujeto pasa a ser quien da norma y sentido a la

<sup>8</sup> “Debe haber una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscritos a una materia especial, y que es llamada, no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, *Máthesis Universalis*, ya que en ésta se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la *Matemática*” (DESCARTES, R., *Reglas...*, pág. 86).

<sup>9</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., *La pregunta por la cosa*.

<sup>10</sup> Cfr. MARTÍNEZ MARZOA, F., *op. cit.*

<sup>11</sup> “Y así, por esta regla rechazamos todos aquellos conocimientos tan sólo probables y establecemos que no se debe dar asentimiento sino a los perfectamente conocidos y de los que no puede dudarse [...]. Así pues parece que de todo aquello en que sólo hay opiniones probables no podemos adquirir una ciencia perfecta [...]. De las ciencias ya descubiertas sólo quedan la *Aritmética* y la *Geometría*, a las que la observación de esta regla nos reduce” (DESCARTES, R., *Reglas...*, págs. 67-69).

<sup>12</sup> “*Imagen del mundo*, comprendido esencialmente, no significa una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente [...]. El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la

realidad, en vez de recibirlos de ella, no es ya el hombre quien está detrás de ello, sino el *poder*; el sujeto no es tanto una estructura cognoscente como la introyección del aparato político-productivo en cada individuo, con el cual termina por identificarse plenamente. En la vieja metafísica aristotélica, los entes eran aprehendidos en y por sí mismos, según su pertenencia a un determinado género, en el cual ingresaban (pero dentro del cual mantenían abierta su *diferencia* específica) merced a su forma; así, el ente conservaba una autonomía propia frente a la categoría con la que era tratado. Su forma sustancial, su entidad, es el *para-sí* de la cosa, un absoluto, en cierto modo, que no depende de otra cosa más que de su propio ser para disponer de sí mismo<sup>13</sup>.

Pero en la metafísica cartesiana, prisma de la modernidad, la atención por la cosa es desplazada por la atención hacia la *ley*: el ente sólo tiene sentido para la conciencia representadora una vez inserto en la sintaxis de ese procedimiento asegurador por el cual la certeza de los primeros principios es llevada a objetos menos inteligibles por un proceso deductivo; las categorías tradicionales pierden su papel a favor de las *series*<sup>14</sup>. El carácter absoluto de la cosa se pierde al diluirse en otro relativo, relacional, acorde con el nuevo modelo homogéneo de espacio-tiempo; una exigencia inevitable del tránsito de lo cualitativo a lo cuantitativo, mensurable. El hombre se despide para siempre de lo tangible, inmediato. La confianza en sus cálculos tiene por contrapartida la alienación del mundo, la condición de extranjero que de ahora en adelante ocupará entre las cosas que antes le eran familiares y daban sentido a su vida.

Siendo el matemático el modelo definitorio de todo saber reconocible como tal, la distinción aristotélica entre los diversos modos de conocimiento, según el objeto, y entre los diversos grados de rigor<sup>15</sup> que respecto de éste

*conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas" (HEIDEGGER, M., "La época de la imagen del mundo", en Caminos de bosque, Madrid, Alianza, 1998; trad. de H. Cortés y A. Leyte).*

<sup>13</sup> "Se llama entidad [...] en otro sentido, lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predicán de un sujeto: así, el alma para el animal. Además, las partes inmanentes de tales cosas, si las delimitan y expresan algo determinado, y si su eliminación acarrea la eliminación del todo" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994; trad. de Tomás Calvo, V 8). "[...] "Primero" se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la entidad: en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predicán es capaz de existencia separada, sino solamente ella. Y también ella es primera en cuanto a la noción (ya que en la noción de cada una [de las demás] está incluida necesariamente la de entidad)" (*Metafísica*, VII 1).

<sup>14</sup> "[...] Todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series, no sin duda en cuanto se refieren a algún género de ente, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras [...]. Ahora bien, para que esto pueda ser hecho rectamente, se ha de notar en primer lugar que todas las cosas, en el sentido en que pueden ser útiles a nuestro propósito, cuando no consideramos sus naturalezas en tanto que aisladas, sino que las comparamos entre sí, a fin de que sean conocidas unas a partir de otras, pueden ser llamadas absolutas o relativas" (DESCARTES, *Reglas...*, pág. 89). Las cosas abandonan sus géneros para instituir relaciones, dentro de las cuales lo absoluto o relativo dependerá del orden epistémico instituido por la *máthesis universalis*.

<sup>15</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco*, Madrid, C. E. C., 1981; trad. de J. Marfías y M. Araujo, I 1 y II 2.

pueden buscarse, viene a extinguirse; se vuelve obsoleta en tanto que no es el objeto el que define el método, sino al revés. En el sometimiento de la multiplicidad de objetos al principio único de la ley matemática descansa la pretensión del dominio universal de la naturaleza. Pero semejante pretensión requiere ocultarse tras esa aparente univocidad de lo real para no dejar ver que su método (extendido ya fuera de su campo de saber concreto, el del fenómeno natural) se erige sobre una multitud de exclusiones, sobre una serie de decisiones tomadas de antemano sobre *lo que debe ser real y lo que no*. Podemos ya enunciar un conjunto de tesis sobre la ciencia moderna, partiendo de la reflexión que hemos venido realizando en torno a su trasfondo metafísico y a la problemática del método:

1. La ciencia moderna no es tanto un determinado *corpus* de conocimientos organizados en torno a un principio como un procedimiento de control institucionalizado que descarta unos objetos (considerados como meras *conjeturas* metafísicas, cuando en realidad su inconveniente es pertenecer a cuadros metafísicos *incompatibles con el suyo*) en favor de otros que considera auténticos problemas (y por tanto, no metafísicos, pues las distintas proyecciones metafísicas han pasado a ser excluidas del teatro de lo real, que ahora se define, de modo circular, como lo así certificado por el procedimiento asegurador exclusivo de la ciencia: lo real es el ámbito operativo de la ciencia, pero sólo en la medida en que ésta lo ha instituido como real).
2. La necesidad de parcelar la realidad en una serie de campos colindantes entre sí, pero relativamente independientes, no es una contingencia del sistema, debida a la carencia de tiempo y a la imposibilidad de formar a los científicos en todas las ramas del vasto edificio científico; la tan traída y llevada "especialización" no es tanto una consecuencia de la organización del sistema como un síntoma de lo que éste oculta: la necesidad estructural de la representación científica del mundo de operar en base a *omisiones*. En las líneas que demarcan los diversos campos profesionales se ocultan las diferencias, las inexplicables carencias de sentido que la ciencia no puede admitir. Los "enfoques holistas" que se pregonan hoy en día no hacen sino tejer coartadas que disimulen, mediante teorías *ad hoc*, esas "fugas".
3. El mecanismo que estamos describiendo no decide sólo a qué objetos aplicarse, partiendo para ello de un repertorio de lo existente, al que se ciña por adecuarse especialmente bien su método de estudio; sino que determina las condiciones de objetividad mismas, el límite entre el ser y el no-ser, tanto para su propio discurso como para cualquier otro<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> De esta forma, la ciencia propone unos modelos de naturaleza que excluyen cualquier consideración ética: los valores no son verificables, por lo que no son "reales". Cfr. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1991.

4. Esto permite a los poderes fácticos “usufructuarios” de la tecno-ciencia arrogarse la legitimidad moral y la capacidad de decisión que ésta conlleva, en tanto que élite preparada; las consideraciones éticas que son, de un lado, sistemáticamente excluidas del discurso, terminan por ser identificadas con los *resultados* de éste: la decisión tomada es la correcta puesto que corresponde con las únicas garantías de verdad aceptadas previamente por el sistema.

Este análisis nos conduce directamente a la recta final de esta primera parte de la investigación, en la que comprobaremos cómo el Estado moderno está fundado sobre el mismo procedimiento que la tecno-ciencia, sobre el mismo método construido a partir de la obliteración de los ámbitos incómodos para el poder (que es, en suma, lo único que hay tras el *sujeto*, que basa tanto el Estado como el discurso científico). Posteriormente veremos cuál es el carácter del *lógos* occidental y de su herramienta fundamental, el *concepto*, que permite que se establezcan, desde su suelo metafísico mismo (donde advertir su imbricación se convierte en una tarea sumamente ardua), tales puentes entre saber y poder. O lo que es lo mismo: cómo puede el poder no ya apoderarse de la realidad, sino construirla a su conveniencia a partir de las herramientas conceptuales de las que dispone; esto eliminaría las barreras entre la “ciencia” y la “ideología”, y tendríamos que hablar de una reestructuración fáctica de lo real que acompañaría a toda reestructuración del poder.

#### 4. Ciencia, Sujeto y Estado

El sujeto ha devenido la estructura última en la que se apoya la realidad. Pero con ello el carácter de representación lógico-matemática que adquiere ésta se va a convertir en su rasgo fundamental, con las consecuencias terribles que vimos que ello tenía, y que redundan en la *pérdida del mundo* que sufre el hombre de la modernidad. Al quedar reducida a ese determinado tipo de representación, todos los ámbitos del discurso van a intentar ser refundados sobre un armazón conceptual axiomático-deductivo, sea cual sea su índole; y esto conducirá ni más ni menos que a la mutilación o deformación de todas aquellas esferas que trasciendan lo lógico, para que se acomoden al nuevo espacio que les ha sido asignado.

¿Qué ha ocurrido, entretanto, con la herencia de aquel ideal de formación griego que fue la *paideía*, que dejamos en el aire en el § 2? La *paideía*, un discurso sobre la formación del hombre, en Grecia, se convierte con la pérdida del mundo en un discurso sobre la *conformación* del hombre; de hecho éste, en cuanto tal, como arquetipo encarnado en la idea de *humanitas*, aparece en este momento histórico, como nos señala Foucault<sup>17</sup>, ante la ruptura y la disolución de una serie de estructuras que antes daban cohesión al todo socio-cultural. La *humanitas* es el discurso del hombre que ha pasado a ocupar el lugar

<sup>17</sup> Cfr. FOUCAULT M., *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1997.

del Dios desaparecido, pero sin asumir su pérdida; su sombra aún está presente y su voz se deja todavía oír, y el hombre no se ha acostumbrado a caminar en solitario. Sin embargo se trata de un tipo de discurso necesario sólo mientras se reestabilizan las viejas estructuras en torno a nuevos principios, y su larga proyección histórica (algo más de tres siglos) se debe únicamente a la dificultad de asentar semejante re-ubicación de los distintos órdenes en la enormemente compleja trama de los cambios acaecidos en la Europa de la Edad Moderna. El proceso se consuma interiormente, sin embargo, a medida que se va configurando el principio que sustituirá a Dios en la jerarquía del nuevo mundo.

A lo largo de este camino de germinación interna vemos cómo ciertos autores intentan salvar al hombre que ellos conocen (y con él, toda la urdimbre de valores y sentidos de los que depende) de las consecuencias de la razón técnico-instrumental que ellos mismos ponen como *conditio sine qua non* de su progreso. En el mismo Descartes y en el clima general del racionalismo y luego de la Ilustración, podemos observar el intento desesperado por encontrar un refugio en el nuevo mundo a la religión y la moral del viejo<sup>18</sup>. Descartes, en la sexta meditación metafísica, tras haber delimitado ontológicamente el campo del fenómeno físico como lo espacial (*res extensa*), que define como el objeto de la demostración geométrica (y por tanto abocado a la necesidad y al orden invariable de ese ciego mecanismo de relojería en que se ha convertido el universo), muestra la naturaleza de la conciencia, perteneciente a otro orden de cosas; el espíritu es una sustancia cuya esencia no consiste en su espacialidad, sino en ser pensante (*res cogitans*). A la determinación pasiva y mediata de la materia se le opone la del fenómeno de conciencia, que consiste en su propia inmediatez óptica<sup>19</sup>, en ser sí-mismo: lo representado coincide con su representación, al contrario que en el caso de las realidades externas. De esta forma, se sitúa en otro plano de realidad (con los problemas que acarreará conectarlos), que al no tener un límite fuera de sí mismo, se caracteriza en lo teórico por la capacidad para hallar verdades últimas y absolutas (se trata del lugar racional desde el que impedir que se cierre el espacio metafísico de Dios); y en lo práctico, por una independencia de lo

<sup>18</sup> Se trata de la más íntima contradicción de la modernidad, que se consuma en la Ilustración, como señala muy acertadamente George Steiner en *Nostalgia del absoluto* (Madrid, Siruela, 2001): ante la crisis, se pretende sustituir el absoluto perdido por mitologías de orden racional. Los pensadores de esta época son muy conscientes de las consecuencias morales del tipo de razón que se está instalando, y ante la ruptura entre conocimiento y moral, intentarán encontrar la solución en el *progreso*, una dinámica de reconciliación interna entre ambos. Alrededor del sujeto se proyectará este proceso como el de una superación, de índole metafísica, de los conflictos del pasado; pero más que de una superación de contradicciones internas, se trata de su *constatación*: el sujeto es la cortina tras la que se oculta el desgarramiento de la modernidad, el del hombre al que Dios ya no puede reconciliar consigo mismo.

<sup>19</sup> “[...] Puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo” (DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991; trad. de M. García Morente, pág. 187).

geométrico que se traduce en la *libertad* del hombre. La *humanitas* queda resguardada, y con ella la moralidad, como un discurso a medio camino entre lo meramente material y lo divino, entre la *res extensa* y la *divina*.

En cuanto a Kant, la reestructuración que realiza de los elementos de la vieja metafísica es mucho más honda y compleja; tanto, que rebasa con mucho los límites de lo que podríamos decir aquí. Pero a modo de mero esbozo, recordemos que Kant diferencia el intelecto, la *res cogitans* cartesiana, en tres facultades con una cierta autonomía las unas de las otras: entendimiento, juicio y razón, que juntas, empero, configuran el campo de la razón pura (*reinen Vernunft*). De esta forma reubica los límites impuestos por el racionalismo de modo que obtiene una nueva proyección del hombre. El entendimiento, que permanece atado a lo sensible, delimita el ámbito de las ciencias empíricas, para las cuales el fenómeno queda determinado *a priori* por la categoría de *causalidad* (y por lo tanto, no puede hallar verdades que rebasen lo empírico sin hacer un uso trascendental, ilegítimo, de las categorías); la *Vernunft*, suprasensible, no es determinable por las categorías del entendimiento, y es por tanto el ámbito de la libertad, de la moral. De esta forma Kant impide que la *Vernunft* (con pretensiones de llevar la síntesis *a priori* del material sensible al infinito) lleve al entendimiento a creerse que puede rebasar sus límites empíricos (ilusión trascendental), pero también que este último se entrometa en los asuntos de aquélla, que está fuera del tiempo y el espacio. Así, el entendimiento nunca podrá reducir a lo cognoscible científicamente el ámbito de la libertad y la moral, pues no se trata de que el entendimiento rebase una limitación fáctica (*Schranke*), sino que se topa con un límite infranqueable (*Grenze*).

Siendo así, el entendimiento no permite al hombre conocer a Dios, pues esto implicaría rebasar los límites de lo empírico, es decir, proyectar las categorías sobre la cosa en sí (*Ding an sich*); lo cual permitiría conocer también al hombre en cuanto tal sustrato suprasensible, y negar por tanto la libertad, al determinarla mediante conceptos. ¿Cuál va a ser ahora el lugar metafísico de Dios, y qué relación tendrá con el papel del hombre, con la *humanitas*? La pérdida del mundo arroja a Dios de la naturaleza, de lo fenoménico. Ya no puede ser reducido a objeto de conocimiento, y tendrá que ser retomado como postulado de la razón práctica<sup>20</sup>. Desde su nuevo lugar en la *razón*, fuera del tiempo y el espacio, Dios "irrumpirá" sincrónicamente en lo diacrónico para ser *no el fundamento*, pero sí la garantía de sentidos y de cohesión trascendente a los distintos discursos resultantes de la ruptura del *lógos* único de la teología: en la moral como depositario del supremo bien y de las condiciones

<sup>20</sup> "[...] Postula la posibilidad de un objeto (Dios y la inmortalidad del alma) incluso por leyes apodícticas prácticas, solamente, por tanto, para una razón práctica; pues, en efecto, esa certidumbre de la posibilidad postulada no es de ningún modo teórica y por consiguiente apodíctica, es decir, no es una posibilidad conocida en consideración del objeto, sino una admisión necesaria en consideración del sujeto para el cumplimiento de sus leyes objetivas, pero prácticas: es sólo, por lo tanto, una hipótesis necesaria" (KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1998; trad. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, pág. 24 n).

de síntesis de la virtud y la felicidad<sup>21</sup>; en la ciencias naturales como asegurador de su unidad y de la finalidad objetiva de la naturaleza<sup>22</sup>; en lo histórico como afianzador de la comunidad moral (iglesia) universal, hacia cuyo ideal tiende la comunidad política *representándose* la narración histórica del progreso<sup>23</sup>. En cualquier caso es de especial importancia esa noción de *comunidad*, que no se corresponde tanto con la civil como con la idea de *humanidad*, sustrato suprasensible<sup>24</sup> que garantiza la cohesión necesaria para que se dé aquélla. Pero esta idea no es un punto de partida del pensamiento y la acción humanas, sino más bien un concepto reflexionante del Juicio, indeterminable, y por tanto inútil para el conocimiento, pero necesario en lo tocante a encontrar un punto de encuentro entre las distintas subjetividades de cara a fundamentar la finalidad subjetiva que dé objetividad a los juicios particulares de cada uno. En tanto que ambas nociones, la de *humanidad* y la de Dios, reposan bajo la de *comunidad*, se va a producir una tensión dinámica entre la finalidad sin fin que caracteriza a la primera y el fin final que Dios garantiza a la naturaleza, es decir, entre teleología y teología, entre el fin de la naturaleza (felicidad y cultura) y el fin final de la creación. El hombre se encuentra en un camino que le lleva a Dios a través de un arduo viaje, pero que *sabe* que nunca podrá completar. Ese camino es la Razón: lugar metafísico donde la *humanitas* se encuentra en la proximidad de Dios, pero fuera del plano de lo cognoscible, explicable, aunque, sin embargo, dándole sentidos al marco, mucho más reducido, de lo empírico. El centro en torno al cual el hombre gravita es su propia libertad. La *humanitas* se acerca así a su consumación, pero estableciendo para sí misma unos límites decisivos. En cualquier caso, retomaremos más tarde a Kant: primero vamos a ver cómo esos límites son derribados.

\* \* \*

Es Hegel quien echará abajo los límites entre entendimiento y razón, situando al hombre en una posición teórica en la que nunca antes en la historia se había visto. Al admitir, en la *Fenomenología del Espíritu*, la posibilidad (de hecho, la necesidad) del salto de la *analítica* a la *dialéctica trascendental*, la razón se encuentra siendo, a la vez, lo que es (el *ser*) y lo imposible, contradictorio (el *no-ser*); la filosofía hegeliana es ante todo una aceptación de esas contradicciones, por la cual cae la tradicional distinción entre ontología y teología<sup>25</sup>, y la razón humana se torna ilimitada. Se alcanza así un Absoluto que convierte los juicios reflexionantes en determinantes; que identifica los dos extremos de la tensión, antes irresoluble, entre teleología (finalidad sin fin) y

<sup>21</sup> *Ibíd.*, especialmente págs. 138-39, 144-150, 156.

<sup>22</sup> Cfr. *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999; trad. de M. García Morente, especialmente § 75, § 84, § 86, § 87.

<sup>23</sup> Cfr. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001; trad. de F. Martínez Marzosa; véase la parte tercera.

<sup>24</sup> Cfr. *Crítica del juicio*, § 57.

<sup>25</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* VI 1.

teología (fin final); que encuentra el Concepto a la altura de la Razón misma. De esta forma la historia entera se ve explicada (y justificada) como la consumación de la razón, que es en sí misma la consumación de la libertad; la conciencia, que en principio ponía las condiciones de objetividad de la realidad, pasa a identificarse ella misma con *lo real*; el sujeto deviene toda realidad<sup>26</sup>, se identifica con el mundo para reconstruirlo desde sí, a partir del patrón dado por la *humanitas*. Al venirse abajo el límite entre teleología y teología, al volverse determinante el juicio reflexionante, se produce el salto definitivo por el que la *humanitas* se identifica definitivamente, ya sin trabas, con lo divino; el idealismo hegeliano es tanto un sistema filosófico como una religión: la religión del hombre en la proximidad de Dios (véase nota 4). El hombre ya no está bajo sus cadenas, por lo que alcanza una libertad absoluta desde la cual pasa a ser él quien da todo sentido a la realidad que él mismo es. Así, el hombre ocupa el espacio metafísico de Dios<sup>27</sup>, y pasa a dominar (sin ningún impedimento externo, pues el Espíritu lo es ya todo) la realidad entera mediante la razón, un pensamiento que es en sí mismo transformador.

El proyecto de dominio de la realidad que venimos viendo a lo largo de este trabajo culmina con el pensamiento hegeliano. La consumación del humanismo cristaliza cuando ese sujeto monstruoso e hipertrofiado en que se ha convertido el hombre se identifica con el Estado, concepto supremo en el que todos se reconocen universalmente. Ese Estado se elevará así a la altura de Dios (el Dios con el que Hegel identifica la consumación de la historia), manteniendo abierto su espacio metafísico. Y cuando lo hace, ese saber absoluto que construye el mundo (esa Ciencia que se identifica con la conciencia, con la totalidad) llega a un punto en el que se alcanza la máxima *diferencia encubierta*. Los conceptos que han venido produciendo la ciencia y la filosofía modernas estaban levantados sobre obliteraciones, exclusiones necesarias para garantizar la coherencia del discurso de dominio que encubrían; la ilusión del concepto omniabarcante dependía de una superación más bien ideal que material, real, de las particularidades que quedaron en el camino. La aplicación, por parte de Hegel, de la Ciencia (esa inmensa reformulación de la *máthesis* cartesiana) a lo político, arrastra consigo todos los problemas del

<sup>26</sup> "La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad; de este modo expresa el idealismo el concepto de la razón. [...] Yo soy yo, en el sentido de que el yo que es mi objeto, es objeto con la conciencia del no ser de cualquier otro objeto, es objeto único, es toda realidad y toda presencia" (HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, F. C. E., 1999, pág. 144).

<sup>27</sup> Será Nietzsche quien acepte con todas sus consecuencias la afirmación de Hegel sobre la muerte de Dios, y no intente ocupar su lugar. El *suprahombre* es ese hombre que carga sobre sus espaldas el peso de esa terrible soledad, y acepta su infinita responsabilidad como creador de nuevos valores que no se apoyen sobre esa *añoranza metafísica* de Dios. Sólo a partir de este momento podemos dar por concluido el humanismo y, en general, la modernidad. Esta perspectiva nos permite comprender cómo la renuncia al espacio de Dios conlleva la idea del *eterno retorno* como la negación de una concepción de la historia entendida como consumación de la libertad y la razón humanas; así mismo la *voluntad de poder* implica la irresolución de los conflictos en función de una unidad de orden superior. No en vano Nietzsche se consideraba el legítimo continuador de Heráclito, el pensador de la diferencia, de la lucha sin fin.

método a un ámbito que ni siquiera es el suyo<sup>28</sup>. El Estado, en tanto que cristalización política del sujeto, incorpora en sí todos los problemas de éste (ver nota 18). Es, más que la causa, la constatación encubridora de una serie de males comunitarios, de una serie de contradicciones históricas; semejante cortina de humo pretende dejar fuera de sí, como si no existieran, todos aquellos elementos que no interesen al poder establecido; se excluye la moral a favor de la lógica, de un cálculo que no es ya físico, sino político.

Con Hegel la modernidad llega a su culminación, y con ella sus más íntimas aporías, que salen por fin a la luz. El vastísimo edificio teórico que la Edad Moderna había erigido comienza a tambalearse sobre sus cimientos, y queda claro que sus nítidos ideales ocultaban en realidad mucho más de lo que parecía. De ahí la aparición de los “filósofos de la sospecha” (Marx, Nietzsche y Freud), como los llamó Ricoeur, que van a llamar la atención sobre los silencios de la Edad Moderna. Con esto, nosotros también pasamos a la segunda parte de nuestro trabajo, en la que intentaremos mostrar cuál es el camino que debe tomar la filosofía ante el panorama definido por la ciencia en el actual marco político.

## II. POESÍA Y METAFÍSICA

Hemos visto a lo largo de las anteriores páginas cómo se consolida paulatinamente el marco teórico de la ciencia moderna, sobre el que se va a levantar un discurso eminentemente metafísico que, desde la perspectiva de la totalidad *alcanzada*, va a ocultar toda diferencia que se oponga a los poderes fácticos que lo sostienen. La clave para comprender cómo el poder puede, de hecho, forjar la realidad en el yunque de la ciencia, pasa por comprender cómo funcionan realmente los *conceptos* que ésta utiliza, cómo se sitúan ellos en relación a la verdad humana que definimos como *política*. Las breves consideraciones que realizaremos al respecto tal vez arrojen alguna luz sobre la forma en que debe situarse la filosofía respecto de ellos y, por tanto, respecto del poder.

### 5. El nuevo espacio de la acción

La consumación de la *humanitas* trajo consigo la inevitable irrupción, en el plano teórico mismo, de las contradicciones que ese discurso sostenía. Por ello se desencadenaron una serie de mecanismos organizados, cómo no, a mantener, con la mayor estabilidad posible, las condiciones de autoperpetuación del poder. Aunque la puesta en obra de esos mecanismos es sumamente

---

<sup>28</sup> Descartes, sin embargo, fue muy cuidadoso en no llevar las conclusiones de su *método* fuera del ámbito para el que éste estaba destinado, de modo que pudiera llegar a solaparse en lo más mínimo con la esfera de la libertad humana. Así, en la regla III (*Reglas...*, ed. cit.), afirma que no hay una ciencia de lo histórico.

costosa, y pasa por una remodelación institucional y social bastante amplia, en lo teórico puede describirse con bastante sencillez: se trata de un proceso consistente en reconfigurar el mapa de los conceptos vigentes (es decir, los reflejos teóricos de las redes de poder establecidas), que han mostrado abiertamente su carácter aporético (o al menos, insuficiente), para así obtener una nueva proyección de la realidad; sin embargo, ésta no es trazada como una ruptura respecto de lo anterior, sino como continuación (accidentada, eso sí) de un proyecto emancipatorio que sigue respondiendo a las mismas claves: "progreso", "libertad", "bienestar", etc.

De esta forma la sociedad se tiene por superadora material de un pasado que sólo ha superado formalmente, lo cual conlleva que la ciencia no se reconozca fundada sobre un suelo metafísico, sino como un conocimiento acerca del mundo que se ha librado por fin de quimeras de orden especulativo; en realidad, la ciencia se asienta sobre un mecanismo hegeliano de autorrepresentación. Podemos decir, por tanto, que las "formas" están al servicio de quien define la realidad.

Esta decisión tomada *a priori* (no por alguien en particular, sino por los mecanismos garantes de la autopropagación del sistema<sup>29</sup>) sobre cómo debe

<sup>29</sup> El poder no depende de los intereses de ningún individuo o colectivo en particular (llámense Estado, capital, etc.), sino que se trata de una *estructura ontológica* que configura la realidad humana misma y vela por el mantenimiento del entramado establecido, cuya disolución acarrearía el fin de la propia red de poder que lo sostiene; una vez erigido, el poder no sirve a nadie, salvo a sí mismo.

Quizá sea el momento de apuntar una hipótesis cuyo desarrollo merecería un estudio aparte. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la ciencia no se apropia de un mundo preexistente, abierto a ella para ser dominado, sino que lo configura por sí misma para tal fin: la técnica no podría ser aplicada sobre una naturaleza *desnuda* que no hubiera sido previamente dispuesta por una teoría que sirviera a ciertos intereses. Y ese terreno de aplicación es allanado mediante un armazón conceptual que, como mostramos en nuestras tesis sobre la ciencia moderna, opera a base de *omisiones* que, tras el marco de objetividad que sostienen, ocultan conflictos materiales reales. Esos conceptos son, pues, cerrados, excluyentes. La ciencia, en tanto que forma metafísica que opera hoy en día, proyecta un mundo para el hombre, define los límites de un entramado social y las condiciones de validez, así como los sentidos, para todo enunciado o acción. Ahora bien, la pregunta es: ¿es lo excluido por esos conceptos algo real? La respuesta que parece obvia es que sí, naturalmente: lo que querría decir, como han sostenido los autores de la Escuela de Frankfurt, que la ciencia es ideológica, que responde siempre a intereses. Como dice Habermas (cfr. "Conocimiento e interés", en *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1989), la ideología encubre el interés del conocimiento, dictando, incluso, sus condiciones de objetividad; éstas definen el acierto o el equívoco de los métodos empleados, y no ya su "verdad" o "falsedad".

Pero tal vez la respuesta sea más complicada aún. ¿Y si ese proceder de la ciencia describe bien lo real? ¿Y si esa distinción entre "ciencia" e "ideología" sólo pretende sustituir el marco de las verdades dadas por otras que, en último término, son igualmente ideológicas? Sobre ese par de términos parece establecerse únicamente una diferencia de índole *moral*, antes incluso que epistemológica o metafísica. Lo que se juega es la pertenencia o la oposición a un determinado proyecto de construcción del mundo, la apuesta por unos u otros modelos descriptivos, que pueden ser igualmente *efectivos*, pero que no pueden coexistir bajo una misma red de poder – no pueden ser *verdaderos* a la vez. Esto, por cierto, tiene mucho que ver con el proceso de "destrucción del tiempo" que vamos a ver a continuación.

ser la realidad se refleja en lo que podríamos llamar la “destrucción del tiempo”. La acción humana se muestra como el eje dinámico entre la comprensión y la explicación del mundo, entre el *pasado* compartido en común (integración) y el *futuro* proyectado (dominio), y se halla por tanto siempre en el *presente* como horizonte mediador. Mientras tanto, las ciencias naturales se instalan unilateralmente en el lugar de la explicación, negando el sentido mismo de la comprensión, o relegándolo al menos al terreno del sentimiento subjetivo (como si los sentimientos de un pueblo fueran algo subjetivo, que sólo se encuentra en la cabeza de cada uno de sus miembros). La ciencia procede a explicar el presente a partir del futuro, mediante leyes. Éstas acotan el campo al que, necesaria o probablemente, tendrá que someterse el fenómeno. Se trata, por tanto, del terreno de la objetividad.

¿Qué significa que la ciencia explique el presente a partir del futuro? La formulación de las leyes científicas propone un modelo desde el que interpretar los datos obtenidos empíricamente. El modelo mismo, naturalmente, no se obtiene por inducción a partir de éstos; un procedimiento inductivo sí explicaría el presente a partir del pasado, como se suele decir que hace, pero la ciencia, como vimos en el §3, no opera así. Gracias al modelo teórico, y dado algún fenómeno significativo para él, podemos saber qué efectos suyos obtendremos en el futuro, en relación a otros ya verificados en el pasado. Esto es un hecho. Pero no significa en modo alguno explicar el futuro; el futuro no se puede explicar, sino a lo sumo inducir, dentro de unos márgenes de aproximación. Lo que se explica es el “ahora”, como lo puesto en relación a un momento futuro que las leyes científicas proponen como necesario o probable. Éste da su valor al presente como antesala necesaria del hecho esperado. Lo reduce, pues, a un “pasado”, a la pura determinación. Se produce, de hecho, una *borradura* del presente: la física no contiene semejante noción entre su acerbo conceptual; tan sólo acepta *quanta* temporales ( $t$ ,  $t+1$ ,  $t+n$ ), cualitativamente idénticos entre sí. Esto vale para objetos a los que no les vaya nada en el subíndice de la variable temporal, por lo que la ciencia puede someter la realidad a un modelo determinista; pero el salto del pasado al futuro que esquivo el presente, ese horizonte mediador del que hemos hablado, elimina toda atención sobre la emergencia súbita de la acción humana como agente modificador de los hechos (o la introduce de antemano dentro de ciertas variables, cuya horquilla es la que proporcionan las condiciones socio-político-económicas establecidas por la forma de poder imperante). Por ello hay que hacer una ineludible referencia al marco de legitimaciones que se desli-

Lo otro, lo excluido, no es real bajo un aspecto formal, aunque lo sea bajo otro material; se trata de una realidad contradictoria, que el concepto (unívoco, cerrado) no reconoce como tal; ni podría hacerlo de ningún modo, pues su servidumbre a un determinado modelo teórico le cierra toda conexión posible con otros. Eso es lo que ya hacía la dialéctica platónica, y que Hegel llevará a una escala total: negar todo desacuerdo, todo conflicto. Pero lo cierto es que la realidad es *contradictoria* en sí misma. Hay una diferencia irreductible; no se trata de la deficiencia de este o aquel modelo explicativo, sino de un rasgo constitutivo del conocimiento.

zan tras nuestro conocimiento. Las ciencias naturales legitiman un estado de cosas tomado por invariable y fuera de la capacidad de intervención humana<sup>30</sup>, el cual está al servicio directo de las estructuras de poder. De esta forma el tiempo, reducido a variable de cálculo en la física, se ve aniquilado, robado, en la política, con lo que se colapsa el espacio de decisión del hombre. La libertad cae ahora del lado del no-ser, con lo que pierde no sólo su posibilidad, sino incluso su sentido.

## 6. La apertura del concepto

El concepto, imprescindible para la configuración racional de la realidad, se muestra sin embargo como agente encubridor de diferencias (que no sólo se ven dejadas de lado, sino que incluso su facticidad es destruida en él, en tanto que altar que eleva lo dado a la altura desde la que se supera todo conflicto surgido de la particularidad); la realidad que nos es brindada por él es, no ya una abstracción de la "auténtica", o una parte de ella, sino una de las múltiples opciones posibles que coexisten en planos transversales de discurso. Podemos pasar ahora a señalar cómo debería situarse la filosofía ante semejantes rupturas, aunque naturalmente no se trate de contingencias extirpables, sino de la eterna lucha intelectual a la que debe hacer frente el filósofo<sup>31</sup>.

El desarrollo del presente estudio ha pretendido mostrar cómo la idea de *verdad* está indisolublemente ligada a la de *acción*. Pero en la época de la hegemonía de la verdad (que parte de identificarla con la efectividad del dominio técnico del mundo) por parte de las instituciones (pues ningún individuo o grupo marginal pueden aspirar a ella, al no disponer del aparato técnico), toda decisión es arrebatada a la sociedad. Como dice George Steiner<sup>32</sup>, *la verdad* es una creación del poder. Desde el siglo XVI hasta el presente, es decir, en el período de la historia caracterizado por la irrupción del objeto *hombre*, el núcleo fundamental de dominio (y por tanto, de decisión de la verdad) ha sido el sujeto, el *yo*; pero ese *yo* ha pasado de ser el individuo objetivador de *lo otro*, que aún buscaba la legitimidad moral fuera de sí, a ser la institución objetivadora de *los otros*, cuya legitimidad moral reside en ella misma por el simple hecho de haber eliminado todo "fuera de sí". En ese tránsito a la

<sup>30</sup> Así, Herbert Marcuse explica en *El hombre unidimensional* cómo la ciencia propugna un "orden objetivo" que protege el sistema de producción y niega toda alternativa; la dominación de la naturaleza y el hombre proyectan un determinado mundo al servicio del sistema. La ciencia deviene instrumento de manipulación y control social: lo "real" y lo "objetivo" siempre tienen que ver con un determinado proyecto práctico, pues la jerarquía racional siempre va unida a la social. También nos dice M. Heidegger en "*La época de la imagen del mundo*": "*La investigación dispone de lo ente cuando consigue calcularlo por adelantado en su futuro transcurso o calcularlo a posteriori como pasado. En el cálculo anticipatorio casi se instaura la naturaleza, en el cálculo histórico a posteriori casi la historia*" (págs. 71-72).

<sup>31</sup> "*El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama metafísica*" (KANT I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998, A VIII).

<sup>32</sup> *Op. cit.*

totalidad de la conciencia burguesa, que asume en sí todas las determinaciones de la historia, la ciencia juega un papel decisivo como estructura destructora de sentidos, aniquiladora del *éthos* tradicional e instauradora de un nuevo *páthos*; éste será indispensable de cara a la reestructuración social y política que traerá consigo la Edad Moderna, y cuya culminación no es otra que la idea de una democracia que ya no es nadie, pero que al pretender ser todos, ya no tiene que rendir cuentas. En última instancia, los administradores autorizados de esa ciencia que, como *lógos* colectivo, se identifica con el bien de la *humanidad*, o lo que es lo mismo, las instituciones, son los que tienen el poder de decisión.

Una consecuencia de la pérdida del mundo, en el que cada cosa tenía un lugar concreto asignado, es que el hombre ya no trata con entes, sino con leyes y conceptos universales, establecidos de cara a asegurar el sentido de las cosas como su ser-dominadas. Pero si ese es su sentido, el estrato social con la capacidad para llevar a la práctica ese dominio será el único para el que la realidad conserve un *para qué*; el resto ya no reconocerá esa realidad como suya, se moverá en un plano de las cosas desquiciado, enajenado. Al no tener presente ese *para qué*, esa apertura a la libertad, a la posibilidad de cambio, el concepto se ha tornado para estos estratos como algo mutilador, castrador; algo que niega todo futuro, todo misterio. El ideal de *progreso* aparece como la tabla de salvación que permitirá la reconciliación de la historia consigo misma, siempre en un futuro que se escapa como la línea del horizonte. Pero lo cierto es que no hay tal progreso; la *humanidad*, ese límite radical entre los que deciden y los que no, no progresa. Lo que sí hay es una evolución tecnológica, una perpetuación de los medios que garantizan el poder, con una independencia relativa del "sustrato humano" que está tras él. En esta distinción radica el grave peligro que hay que advertir: la técnica moderna es un aparato de adaptación al medio que a la par lo destruye, pues lo que evoluciona no es un simple organismo, sino el aparato destructivo que éste necesita para establecer su dominio sobre la naturaleza y sobre toda posible oposición humana; lo que evoluciona ya no es el hombre, sino su tecnología, pues ésta es la que garantiza su supervivencia, y no ya su organismo.

\* \* \*

Podemos por fin regresar a la aparente dicotomía que abría nuestro trabajo, a la ruptura entre ciencia y poesía, para comprender adecuadamente qué quisimos decir en esas primeras líneas, y cuál es, o podría ser, la articulación interna que las une.

Es fundamental comprender la mutua implicación entre *misterio* y *futuro*: el primero pertenece esencialmente al segundo; el segundo da sentido al primero. ¿Cómo se sitúan la ciencia y la poesía respecto de ellos? Ya hemos visto que la ciencia realiza una desacralización del misterio y una destrucción del futuro. Ahora nos corresponde examinar cómo se comporta la poesía y si

ofrece a la filosofía alguna perspectiva interesante de cara a su posicionamiento frente a la ciencia.

La poesía mantiene abierto el misterio que permite que el hombre tenga un futuro, que las alternativas estén abiertas, que la realidad no cristalice en un monolito inamovible. Se opone así a una ciencia cuyo rasgo definitorio no es el misterio, sino el *dominio*, y que se sitúa frente al tiempo, la cualidad esencial humana, tomándolo como un *pasado*, cerrado sobre sí mismo, que niega toda posibilidad, toda *dynamis* no contemplada entre los intereses del sistema productivo. La poesía reconoce la contradicción, las distintas realidades que coexisten bajo y por detrás del concepto, que no se dejan agotar por él.

Es muy ilustrador el papel que Heidegger da a la poesía en el marco de su pensamiento. Atendiendo a la producción (*poiesis*) como un determinado modo de desvelamiento del ente, nos llama la atención sobre cómo la metafísica ha puesto todo su esfuerzo teórico sobre el objeto producido, ignorando casi por completo el acto mismo de producir; esto va en consonancia de un pensamiento atado a la presencia por la voluntad de voluntad, por el incesante afán de dominio de la naturaleza toda. Pero de esta forma se olvida el carácter que la *poiesis* tuvo entre los griegos, y que no se reducía a la técnica, sino que también tenía en cuenta el arte, la poesía. De esta forma se cerraba el círculo de una integración plena en el mundo que la técnica moderna sería completamente incapaz de producir. Por ello, hay que recuperar el sentido poético, olvidado, de la *téchne*<sup>33</sup>. Heidegger nos habla del papel de los "poetas en tiempos de penuria", en una época que "está determinada por la lejanía del dios, por la 'falta de dios' [...]. En las tinieblas de la noche del mundo llevan los mortales la huella de los dioses huidos"<sup>34</sup>. De esta forma se oponen a "la representación técnica, cuyo despliegue se ha sustraído desde hace tiempo al ámbito de las opiniones y concepciones personales de los individuos singulares"<sup>35</sup>, y por culpa de la cual "lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se autoimpone [...]. Lo que amenaza al hombre en su esencia es esa opinión de la voluntad que piensa que por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa"<sup>36</sup>.

Entonces, ¿qué tiene que ver la poesía con la filosofía, de qué modo puede servir a ésta de consejera? No se trata, naturalmente, de intentar solucionar los problemas mediante una comunión estética o, peor aún, huir de ellos y refugiarnos en un éxtasis del momento artístico<sup>37</sup>. La necesidad de recuperar

<sup>33</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos* (ed. cit.).

<sup>34</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., "¿Y para qué poetas?", en *Caminos de bosque* (ed. cit.), págs. 199 y 238.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 214.

<sup>36</sup> *Ibid.*, págs. 217 y 219.

<sup>37</sup> Así le ocurrió a Adorno, que, al intentar huir del discurso racional, por considerar que la razón únicamente podía ser dominadora, cayó en una serie de aporías por las cuales su pensamiento quedó atrapado entre la *Dialéctica negativa* y la *Teoría estética*, que se remitían a una

el pensamiento es, para nuestro tiempo, algo tan urgente y necesario, que no podemos permitirnos la necedad de caer en semejante irresponsabilidad; sería el peor servicio que el intelectual comprometido con las cosas podría prestarle hoy en día a la filosofía, que atraviesa una gravísima crisis. Se trata, más bien, de establecer una interesante *analogía* con la poesía, de escuchar lo que ésta tiene que decirnos de cara a emprender nuevos caminos, ahora que otros han demostrado ya no conducir muy lejos. Especialmente útil puede ser esa analogía en lo tocante a los conceptos, pues nos permite pensar nuevas perspectivas de cara a su *apertura*, a la confrontación con su solipsismo, su cerrazón. La poesía acoge el misterio y proyecta un futuro, desborda el concepto y reclama lo omitido por éste como suyo; la poesía, como custodio del misterio, impide que desaparezca por completo el mundo como *hogar* del hombre. El mundo es el hogar del hombre cuando se le ofrece como su *espacio de decisión*.

Obviamente, la filosofía deberá seguir recurriendo al concepto como herramienta; eso es lo que la distingue de ser una mera "sabiduría" (una forma de saber que no apela al concepto como estructura fundamental). Ahora bien, la analogía que proponemos reclama la atención de la filosofía, en tanto que ésta consiste en un tipo de conocimiento que no debe tratar, por un absurdo complejo de inferioridad, de imitar el modelo científico. El papel del filósofo pasa más bien, como explica Kant<sup>38</sup>, por cuestionar la legitimidad del uso de ciertos conceptos del entendimiento (la esfera de la ciencia), que a menudo se extiende fuera del ámbito de lo empírico que les corresponde, o crea para éste conceptos espurios. Así, el filósofo debe proteger el espacio de lo que *no cae bajo el concepto teórico*, para evitar la intromisión de la ciencia en los ámbitos de decisión humana que, por derecho, no le corresponden: la esfera de la *razón*, de la libertad, en la que se juega lo que, constitutivamente, es el hombre. Podemos así retomar la compleja noción kantiana de "misterio", que bien entendida arroja mucha luz sobre este aspecto de nuestra investigación: "*algo santo que ciertamente puede ser conocido por cada uno, pero no públicamente profesado, esto es: universalmente comunicado*"<sup>39</sup>. El misterio, que no es fundamento de la libertad, sino una inevitable consecuencia suya, nos muestra la inexplicable trascendencia de la razón<sup>40</sup> respecto al concepto empírico, que no puede jamás agotarla, pues como garante de la cohesión de éste, rebasa el ámbito de lo que se puede conocer por él. Esa trascendencia es, en último término, práctica; en la idea del *Dios ausente* se juega la regulación de la comunidad de forma inaplazable. De este modo, Kant no agota la idea de Dios, identificándolo con un concepto, con una *forma* determinada: lo reu-

a la otra en un círculo vicioso del cual no pudo encontrar la salida. Tal vez la posibilidad de pensar la totalidad pase por reformar nuestro "concepto del concepto", en no cerrarlo de antemano para que él no nos niegue la realidad.

<sup>38</sup> Cfr. *Crítica de la razón pura*, B 117.

<sup>39</sup> Cfr. *La religión...*; pág. 170.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pág. 171 (nota).

bica en su pensamiento como un (no-) fundamento trascendente al edificio de la ciencia y a la comunidad. Y, por supuesto, no lo identifica con el Estado, como hará Hegel.

Por todo esto se explica que hiciera Kant (y que la hagamos también nosotros) una analogía con el arte a la hora de establecer las condiciones de convergencia no determinante (no excluyente) que la construcción de una comunidad justa requiere<sup>41</sup>. Hay algo en la esencia del arte que sus propias manifestaciones concretas no agotan, que las trasciende, y que nos habla de una forma de racionalizar el mundo, una forma que desde luego no es la nuestra, pero que nos interesa tener en consideración. Eso, naturalmente, pasa por reconsiderar el papel de la ciencia como monopolizadora del conocimiento humano. El trabajo del filósofo sería entonces mantener abierto el concepto, impedir que se cierre y niegue con ello parcelas enteras de la realidad, construyendo así un edificio ideal a costa de los seres humanos dejados fuera de la utopía. Hay que destruir el papel del Estado como sujeto, es decir, como narrador de la historia construido a base de exclusiones, para legitimar así un poder determinado. La filosofía debe mirar hacia el futuro, aunque su faz se muestre terrible, para no eliminar opciones, no practicar la exclusión sistemática que a menudo comienza por errores teóricos. Pese a la presencia de ciertas *diferencias* insalvables, la filosofía debe tenderse como un puente entre ellas que intente reestructurar el mundo como hogar, como espacio de decisión del hombre, para así crear expectativas de integración. Pero para ello habrá que comenzar por reasumir el papel del teórico en una época que lo ha anulado por completo.

<sup>41</sup> *“Pero como el gusto, en el fondo, es una facultad de juzgar la sensibilización de ideas morales (por medio de una cierta analogía de la reflexión sobre ambas), y como de esa facultad, así como de la mayor receptividad que en ella se funda para el sentimiento (llamado moral) de esas ideas morales, se deriva el placer que el gusto declara valedero para la humanidad en general y no sólo para el sentimiento privado de cada cual, resulta que se ve claramente que la verdadera propedéutica para fundar el gusto es el desarrollo de ideas morales y la cultura del sentimiento moral [...]”* (Crítica del juicio, § 60).